

El legado irónico de un obispo del Opus Dei. Sacerdotes nativos y catolicismo andino en la Diócesis de Abancay después del conflicto¹

Christine Lee

Universidad de St. Andrews (Escocia)

1. A modo de introducción

Por primera vez desde que tenemos memoria, la diócesis de Abancay, en Apurímac, en los Andes centro-sur del Perú, cuenta con una generación de sacerdotes andinos nativos.² Aparte del obispo español, los casi cincuenta sacerdotes que trabajan en la diócesis son originarios de la misma diócesis. Con la excepción de dos con características más bien de clase media, todos son hablantes nativos del quechua, hombres que nacieron y crecieron en familias andinas campesinas. Estos sacerdotes son un fenómeno del postconflicto e, irónicamente, han surgido en una diócesis criticada por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú por su falta de compromiso con la población andina local. A partir de dieciséis meses de trabajo de campo etnográfico en la parroquia católica de Talavera en la diócesis de Abancay (que abarca las provincias de Chincheros, Andahuaylas, Aymaraes y Abancay en la región de Apurímac), donde, según el censo de 2017, dos tercios de los residentes aprendieron quechua como su primera lengua y casi el 80 por ciento de la población se identifica como católica, este artículo examina la relación entre el catolicismo institucional y la etnia andina en Apurímac en la época posterior al conflicto, donde la Comisión de la Verdad y la Reconciliación encontró que la Iglesia era ineficaz para oponerse al grupo guerrillero maoísta Sendero Luminoso o a las fuerzas militares del gobierno y, en algunos casos, cómplice de la violencia que ocurrió (Gamio, 2016, p. 180; Tovar, 2006, p. 24).

¹ Título original: «The Ironic Legacy of an Opus Dei Bishop». Publicado en *Latin American Perspectives*, 228, vol. 46 n.º 5, setiembre 2019, 59-72. Traducción de Manuel de la Puente Brunke. Nota del traductor: Con las expresiones «conflicto» o «guerra civil» la autora se refiere a los años del terrorismo desatado en el Perú por Sendero Luminoso entre 1980 y 1992.

² Por razones históricas, el término indígena tiene un sentido peyorativo en el Perú. Por esta razón, usaré habitualmente el término «nativo» para indicar el mismo concepto. Sin embargo, mantendré el uso ocasional de «indígena» en aras de la claridad.

El marco conceptual que está implícito en el análisis de la Comisión de la Verdad es que los objetivos de las dos partes (conservadores versus liberales, tradicionales versus progresistas, Opus Dei versus teología de la liberación, pro Vaticano II versus anti Vaticano II) son mutuamente excluyentes, especialmente cuando se trata de la relación entre la Iglesia institucional y la cultura andina autóctona. Esta percepción también impregna la literatura académica; por ejemplo, Olson (2006, p. 888) describe a la Iglesia católica peruana como una «iglesia ideológicamente fragmentada, con la influencia conservadora del Opus Dei compensada por regiones en las que la teología de la liberación [domina]». Es este marco dicotómico y de suma cero lo que cuestiona mi artículo.

Actualmente la diócesis de Abancay cuenta con un clero nativo muy bien formado que está a la vanguardia de una relación nueva y más amistosa entre lo andino y el catolicismo institucional. A primera vista, uno podría suponer que esto se debe a que, en los años transcurridos desde el informe de la Comisión, ha habido un cambio en el gobierno de la diócesis. Hay que tener en cuenta que un clero nativo comprometido con el estilo del catolicismo andino ha sido durante mucho tiempo el objetivo de las ramas liberales, progresistas y de izquierda de la Iglesia peruana. Pero Abancay sigue siendo una diócesis conservadora dominada por sacerdotes fuertemente influenciados por el Opus Dei, una rama notoriamente conservadora de la Iglesia católica. La mayoría de los sacerdotes que conocí en Talavera son política y teológicamente conservadores, cautelosos respecto del Vaticano II, abiertamente desdeñosos de la teología de la liberación y los discursos de derechos humanos, y firmes partidarios de los Fujimori.³ Sin embargo, también se enorgullecen de su cultura e idioma andinos, incluyendo en ello al catolicismo.

Las premisas conceptuales que han dominado el análisis de los intentos de la Iglesia para incorporar elementos andinos tienden a asumir que tales esfuerzos surgen de la simpatía de los sacerdotes con las tradiciones andinas (Orta, 2002; Salas Carreño, 2014). Sin embargo, en Abancay, esas premisas (y por lo tanto los alineamientos políticos) son diferentes debido a que el clero

³ Presidente del Perú de 1990 a 2000 Alberto Fujimori y su hija, Keiko Fujimori, quien actualmente es líder del partido conservador Fuerza Popular y fue su candidata a la presidencia en 2011 y 2016. El gobierno de Fujimori llevó a cabo políticas autoritarias que fueron en aumento y permitió la participación de los militares en la política. Los que apoyan a los Fujimori y aprueban el fujimorismo (un movimiento político populista de extrema derecha centrado en parte en un culto a la personalidad que rodea a Alberto Fujimori y su familia) tienden a ser conservadores. En general, los Fujimori están asociados al neoliberalismo, a las políticas económicas de derecha y son personajes que generan una fuerte polarización en el Perú. Aunque algunos recuerdan con nostalgia a Fujimori y reconocen que fue quien acabó con el conflicto interno, actualmente está en prisión por corrupción y la violación de derechos humanos durante ese conflicto.

es oriundo de la misma zona y el catolicismo andino institucional está arraigado en la misma realidad andina de los sacerdotes, más que en la simpatía por lo andino. El clero nativo de Abancay rompe así el vínculo habitual entre el sentimiento positivo hacia la cultura andina y la política de izquierda en la Iglesia peruana.

2. Abancay, la comisión y el desarrollo de un clero nativo

Dos pasajes del informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación muestran una tendencia a utilizar ciertos términos relacionados para referirse a los grupos conservadores enfrentados a los progresistas en la Iglesia peruana y señalan una aparente brecha política entre conservadores y liberales:

En general, donde la Iglesia se había renovado según las líneas del Concilio Vaticano II y las asambleas episcopales de Medellín y Puebla, había mucha más resistencia a la prédica de los grupos subversivos, pues desarrollaba una pastoral social que la relacionaba con la población y respondía a sus inquietudes con un discurso de cambio y de exigencia de justicia, pero rechazando la violencia. Así fue el caso de ciertas diócesis del interior: Cajamarca, Puno, Chimbote, Huaraz, Piura, etc. En cambio, donde la Iglesia no había tomado tanto en cuenta el cambio impulsado por el Concilio, la subversión encontró un terreno mucho más fértil para enraizarse. Así fue el caso de Ayacucho y otras diócesis como Abancay y Huancavelica.

El obispo [de Abancay], monseñor Pélach, era asociado del Opus Dei, y tuvo después como auxiliar a Mons. Sala, miembro del Opus Dei, que le sucedió a su retiro [...] El nuevo obispo [...] desconfiaba de los defensores de los derechos humanos como comunistas. (CVR, 2003, p. 287 y p. 292)

Vemos aquí que la diócesis de Abancay es identificada implícitamente como conservadora mediante la mención del Concilio Vaticano II y el Opus Dei. El Concilio Vaticano II (1962-1965) marcó un hito en la historia de la Iglesia, buscando abrirla al mundo moderno. Uno de los métodos para lograrlo era fomentar la innovación local. Por ejemplo, aprobó la traducción de la liturgia latina (los textos para celebrar la misa y otros sacramentos) a la lengua vernácula. En América Latina esto abrió un espacio para el compromiso y la incorporación de prácticas religiosas populares locales (Schwaller, 2011). Constituyeron unos cambios radicales para la Iglesia en ese momento (un obispo describió llamativamente al Vaticano II como «la Revolución Francesa en la Iglesia») y no todos los sectores apoyaron plenamente los cambios que se realizaron. Por lo tanto, el informe de la Comisión señala la vinculación de los obispos Enrique Pélach e Isidro Salas al Opus Dei, un movimiento notoriamente conservador dentro de la Iglesia, relacionando su conservadurismo al hecho de que su diócesis no fue «renovada según las líneas del Concilio Vaticano II».

La Conferencia Episcopal peruana está dividida según líneas políticas, y los obispos del Opus Dei a menudo están en desacuerdo con los obispos de la teología de la liberación (Olson, 2006). Esta polarización también es evidente en el informe de la Comisión. La teología de la liberación busca interpretar las enseñanzas cristianas desde la perspectiva de los pobres y está fuertemente vinculada con políticas de izquierda. Quizás su líder más famoso fue el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez y es particularmente fuerte en ciertos sectores de la Iglesia en el Perú y América Latina. En contraste, el Opus Dei tiende a enfatizar la tradición y otros aspectos más conservadores del catolicismo, pero también ha tenido durante mucho tiempo una presencia fuerte y poderosa en el Perú. Juan Luis Cipriani, arzobispo de Ayacucho durante la guerra civil y más tarde poderoso cardenal de Lima, es miembro del Opus Dei. Se sabía que era cercano a Alberto Fujimori, expresidente de Perú que actualmente se encuentra en prisión por violaciones de los derechos humanos durante la guerra.⁴

La tensión que se dio en la Iglesia entre los sectores conservadores del Opus Dei y los sectores progresistas de la teología de la liberación es el fundamento para que el informe de la Comisión distinga las diócesis que se mostraron tibias con el Vaticano II (conservadoras) de las diócesis que se mostraron entusiastas con él (liberales) y refleja este contraste en el compromiso de las diócesis con los habitantes: aquellos que estaban comprometidos con ellos fueron identificados como liberales, siguiendo el espíritu del Vaticano II y aquellos que no lo estaban, como conservadores que rechazaron el Concilio.

Esto no quiere decir que la Comisión estuviera errada en este aspecto. De hecho, la diócesis de Abancay se vio afectada tanto por las fuerzas militares como por las de Sendero Luminoso. Sendero Luminoso inició su campaña militar en Andahuaylas, una provincia que forma parte de la diócesis, solo dieciocho meses después de que comenzara en Ayacucho. Andahuaylas es vecina de Ayacucho y las dos provincias son lingüística y culturalmente similares en muchos aspectos (Berg, 1994, p. 108). En marzo de 1982, Andahuaylas fue declarada en estado de emergencia, con la mayoría de las libertades civiles suspendidas. La policía se concentró, sin embargo, en la capital provincial, donde residían muchas de las familias terratenientes ricas, mientras Sendero Luminoso controlaba la mayor parte del campo (Berg, 1994, p. 110). En diciembre de 1982 Andahuaylas fue declarada parte de la zona de emergencia de Ayacucho, lo que suponía en la práctica un régimen militar. Atrapados entre Sendero Luminoso y el ejército, los campesinos de Andahuaylas sufrieron tremendamente durante la guerra (Gorriti, 1990).

⁴ Nota del traductor: En diciembre de 2023 Alberto Fujimori fue liberado de prisión en aplicación de un indulto presidencial. Falleció el 11 de septiembre de 2024.

Sendero Luminoso fue derrotado oficialmente en 1992 con la captura de su líder, Abimael Guzmán, pero la violencia continuó perturbando a la región hasta aproximadamente el año 2000.

Además, el informe está en lo cierto al afirmar que Abancay se ubica hacia el extremo «tradicional» del espectro teológico católico. En 1957 monseñor Enrique se convirtió en el primer sacerdote secular⁵ que solicitó y recibió la admisión en el Opus Dei. Llegó al Perú ese mismo año y fundó el seminario después de una inspiradora conversación con Josemaría Escrivá, el fundador del Opus Dei. Él y los sacerdotes que trabajaron con él fueron parte de un resurgimiento del sector tradicional de la Iglesia católica peruana en la década de 1970. Si bien Abancay no es una diócesis que rechaza el Vaticano II, sí lo aborda con cautela. Un comentario frecuente que escuché tanto de monjas como de sacerdotes en Talavera fue que otras órdenes o diócesis, como las monjas estadounidenses que habían elegido deshacerse de sus hábitos después del Vaticano II, habían llevado al Vaticano II «demasiado lejos». Sus sacerdotes siguen asociados al Opus Dei. Muchos sacerdotes, siguiendo los pasos de monseñor Isidro, desconfiaban fuertemente de los defensores de los derechos humanos, aunque tendían a etiquetarlos como agentes de los valores neoliberales occidentales más que del comunismo. Una vez, el párroco de Talavera se burló de un amigo que entró a la parroquia llevando un libro de Gustavo Gutiérrez y le preguntó por qué estaba leyendo «esa basura». Durante las elecciones presidenciales de 2015, la mayoría de los sacerdotes que conocí defendieron con entusiasmo a Alberto Fujimori y su legado.

Sin embargo, esta diócesis tan conservadora ha visto el desarrollo de una generación de sacerdotes andinos nativos: quechua hablantes, nacidos y criados en familias campesinas, que están impulsando una renovación del catolicismo andino en Apurímac. Estos sacerdotes son una respuesta a un antiguo llamado dentro de la Iglesia, recogido por el Vaticano II, para el desarrollo de un clero nativo que esté comprometido con la población. Irónicamente, sin embargo, estos sacerdotes nativos existen no a pesar sino gracias a los esfuerzos de movimientos conservadores como el Opus Dei. Ambos obispos mencionados en el informe de la Comisión son ampliamente admirados y recordados con cariño tanto por el clero como por los laicos de la diócesis. La gran cantidad de sacerdotes que han surgido de la parroquia de San Jerónimo se atribuyen al trabajo de monseñor Isidro, y monseñor Enrique es recordado por su carisma y su buen trato con los campesinos. Vivió en Abancay hasta su muerte en 2007 y fue enterrado en la catedral local. Su manejo del quechua le permitió publicar catecismos en

⁵ Sacerdotes y diáconos que no son miembros de una orden monástica o de un instituto religioso pero viven «en el mundo» y no hacen votos.

esa lengua y editar un libro de oraciones bilingüe llamado *Rezar y Cantar*, muy popular entre los fieles.

Los sacerdotes de Abancay reconocen que ellos existen debido, en buena medida, al esfuerzo de monseñor Enrique, quien en 1977 inauguró oficialmente el Seminario Mayor Nuestra Señora de Cocharcas y el Seminario Menor San Francisco Solano en la ciudad de Abancay (Pélach, 2005). Es en estos dos seminarios donde se formaron todos los sacerdotes de la diócesis. Estos sacerdotes son todos nativos de Apurímac. Solo el obispo actual, un español, no lo es. Su número también es notable: hay casi cincuenta de ellos, un número inusualmente grande de sacerdotes para Apurímac, históricamente hablando. En 1969 la arquidiócesis del Cusco (que incluye la diócesis de Abancay) tenía 98 (Sallnow, 1987, p. 16). Desde principios hasta mediados del siglo XX, los papas Pío XI y Benedicto XV exhortaron a las diócesis de todo el mundo a disponer de un clero y una jerarquía eclesiástica nativa que fuera autosuficiente (Clark, 1954; De la Costa, 1947). Esto se había hecho especialmente urgente debido a una caída significativa en el número de sacerdotes en el período posterior a la independencia. Romolo Carboni (1963, p. 346), representante del Vaticano en el Perú, informó que mientras a finales del siglo XVIII en Cajamarca había un sacerdote por cada 3.000 católicos, a finales del siglo XIX había uno por cada 5 700. En el momento de escribir este artículo había uno por cada 12 000. En ese entonces, exhortó a que el Perú cuente con los «medios para desarrollar un clero nativo lo antes posible», argumentando que «si no encontramos sacerdotes inmediatamente para América Latina, no tendremos a nadie que reclute y forme vocaciones nativas para el futuro. Nos faltará una fuente de hombres altamente calificados para el episcopado; veremos cómo la Iglesia se marchita y muere gradualmente aquí».

Además, los sacerdotes en el Perú no solo eran pocos sino aparentemente con pocas cualidades, especialmente en las zonas andinas. Durante mucho tiempo se había calificado al sacerdote rural como «invariablemente pretencioso en su saber, condescendiente en su actitud hacia los indios, avaro en cuestiones de dinero, hipócrita en su moralidad personal y siempre en complicidad con los funcionarios locales ideando nuevos modos para explotar aún más a la gente. Además, frecuentemente es español» (Klaiber, 1975, p. 292). Se veía a los sacerdotes comprometidos con la «dominación extranjera» (Isbell, 1978), considerados en la misma categoría «foránea» que los maestros, ingenieros y enfermeras (Canessa, 2012) y considerados junto con los militares como «autoridades blancas» (Weismantel, 2001, p. 224). Los primeros *pishtacos* (vampiros que extraen la grasa de los cuerpos de los campesinos) fueron sacerdotes, prejuicio que continúa hasta el día de hoy en algunas partes de los Andes (Burman, 2018).

Por lo tanto, este clero nativo estaba destinado a hacer realidad el llamado del Vaticano II a abrir la Iglesia al mundo: desarrollar un cristianismo

integrado con la cultura y el pueblo locales, facilitado por una liturgia en la propia lengua. Sin embargo, durante la guerra —varios años después del Concilio Vaticano II— los prejuicios sobre los sacerdotes permanecieron en gran medida y fueron señalados como una de las razones por las que los campesinos habían comenzado a convertirse en grandes cantidades al protestantismo evangélico. A diferencia de los sacerdotes, «la mayoría [de los pastores evangélicos] eran inmigrantes andinos [que] vivían y trabajaban con los sectores pobres y marginados de la sociedad» (Fumerton, 2002, p. 247). En 1997, al antropólogo Mario Fumerton «los campesinos [en los Andes peruanos] le dijeron que en los primeros años de la lucha armada de Sendero Luminoso, sacerdotes y monjas abandonaron el campo y huyeron a las ciudades, mientras que los hermanos evangélicos se quedaron (y a veces morían) con el pueblo». Los pastores evangélicos, a diferencia de los sacerdotes católicos que apoyaban el *statu quo*, adoptaron una postura explícitamente anticorrupción, demostrando así su empatía con los campesinos, como parte de su estrategia pastoral (Scarritt, 2013). Incluso al final de la guerra, casi dos tercios de los sacerdotes del Perú eran extranjeros (Strong, 1992).

En resumen, lo que vemos en Abancay es una ruptura significativa entre el panorama católico anterior y posterior al conflicto en términos del comportamiento y de la composición étnica del clero. Los sacerdotes de hoy se parecen más, en los sentidos descritos anteriormente, al pastor evangélico que al estereotipo de sacerdote católico, y esto ha transformado la relación entre el catolicismo institucional y el ambiente andino y la forma en que los campesinos viven el catolicismo.

3. El impacto de un clero nativo

Talavera es un pequeño pueblo ubicado a unos 2 800 metros sobre el nivel del mar en la provincia de Andahuaylas. La población del distrito es actualmente de unas 16 500 personas con aproximadamente la mitad viviendo en el centro de la ciudad y el resto en el campo. Al igual que el resto de la provincia, Talavera es mayoritariamente bilingüe: el 60% de los talaveranos incluyeron el quechua como su primera lengua en el censo de 2007. En el campo, la fluidez en español disminuye y predomina el quechua, lo que indica una identidad rural andina «indígena». Asimismo, en línea con la provincia y, de hecho, con el país en general, Talavera es fuertemente católica: alrededor del 80% de la población se identifica como católica y alrededor del 15% como evangélica.

Durante y después de la guerra, el catolicismo proporcionó a los campesinos un poderoso recurso para que asimilaran esas vivencias y reelaboraran sus narrativas en respuesta a la violencia. En Huancapi, un pueblo de Ayacucho que sufrió mucho durante la guerra, las narrativas sobre cómo su santo patrón los protegió de los militares y de Sendero Luminoso ayudaron

a los campesinos a procesar esas experiencias (Robin, 2013). Según el testimonio de los sacerdotes, en la zona de Andahuaylas circulaban historias similares. Estos ejemplos reflejan la raigambre profunda y sólida del catolicismo en el Perú y reflejan la base del catolicismo en Abancay sobre la cual se pudo construir una generación de sacerdotes nativos.

El párroco de Talavera, el padre Simón, es de un pueblo cercano a la ciudad de Abancay. Nacido a finales de los años 1970, creció durante el conflicto interno y recuerda, por ejemplo, que él, sus hermanos y su padre dormían por las noches en los árboles, dejando solo a su madre en la casa. Hoy trabaja en una parroquia a solo tres horas en auto de su pueblo natal, y su origen étnico y clase (incluidas sus experiencias de la guerra) influyen fuertemente en su ministerio. Esto es notable porque indica no simplemente unas etiquetas de clase y étnicas de estos sacerdotes debido a sus orígenes, sino también por sus *decisiones* de continuar identificándose con sus orígenes rurales.

Como hombres nativos de esa tierra, nacidos y criados en comunidades campesinas de habla quechua, serían considerados (según los estándares peruanos) campesinos o étnicamente «indígenas» por defecto, pero su formación como sacerdotes (los muchos años de educación que han recibido en el seminario y en cursos de posgrado en el Perú y en el extranjero), su vestimenta y su fluidez sin acento en el español los marcan como de clase media o incluso *mestizos*. Esta fluidez es un rasgo peculiar de las superposiciones entre raza, origen étnico y clase en el Perú. El origen étnico en los Andes y en el Perú es, al igual que la clase, relativa y dependiente del contexto y depende en gran medida de la exhibición de marcadores específicos (De la Cadena, 1995; Weismantel, 2001). Especialmente en el Perú, a raíz de la reforma agraria de la década de 1960, que suprimió muchas haciendas y devolvió la tierra a manos nativas, los andinos se definieron a sí mismos principalmente como «campesinos» y no sobre la base de su raza o etnia. En la práctica, estas dos categorías están estrechamente relacionadas y a menudo van juntas. Si uno nace en una determinada raza, etnia o clase en el Perú, existe cierto nivel de fluidez y movilidad a través de la educación y el cambio en la forma de hablar, vestir y comer (Alcalde, 2007).

Los sacerdotes, dada la buena educación que han recibido, ya no son «indios» por definición, y les sería muy fácil consolidar esta posición rechazando u ocultando su pasado. Conocí a algunos sacerdotes que evitaban hablar quechua y se negaban a vivir en parroquias rurales. Sin embargo, conocí a muchos más que optaron por mantener su identificación con el campo: como se ha señalado repetidamente en la literatura andina, una persona «no es alguien que simplemente es, sino alguien que hace» (Canessa, 2012, p. 139). Muchos sacerdotes mantienen vivas y asumidas deliberadamente ciertas costumbres que los identifican como de origen rural. Entre esas costumbres están la alimentación, el trabajo y el idioma.

A menudo se escribe acerca de que los alimentos constituyen cuerpos indígenas andinos. En toda la zona andina, «la pertenencia a [...] una raza [...] se crea a través de procesos metabólicos» (Weismantel, 2001, p. 191): «la comida diferencia a los indios de los blancos». Por eso llama la atención que en la mesa de la parroquia los alimentos que se sirven suelen ser los del ámbito rural. El padre Juan era conocido porque le gustaba la oca y la ma-sua, tubérculos que normalmente se cultivan en las alturas. El padre Simón decía con toda naturalidad que le encantaba comer cuy y que una comida sin mote (maíz hervido, un alimento básico del ámbito rural andino) no era una comida verdadera. Sabía que decir eso iba en contra del *statu quo*: en un momento me dijo que había mucha gente en Andahuaylas que ya no comía mote ni papa porque «se fueron a Lima por unos meses». Con esto quiso decir que habían internalizado la visión dominante de la comida andina como «sucias» e «inferior». Me imagino que por eso insistió en quejarse de que la comida en Lima lo enfermaba y que su estómago solo se calmaba cuando podía regresar a Talavera y a una dieta de la sierra.

Esta clara preferencia por la comida rural andina era una parte importante del ministerio de los sacerdotes, especialmente en parroquias más distantes que Talavera. El padre Simón había sido durante muchos años párroco del pequeño pueblo de Chicmo, aproximadamente a media hora en auto por las montañas hacia el este. Allí había sido especialmente querido y sus feligreses lo recordaban con cariño y rememoraban el tiempo que había pasado con ellos. Un tema de conversación particularmente grato entre los vecinos, cuando visité Chicmo, fue recordar cuánto le gustaba al padre Simón su comida y la frecuencia con que se sentaba a comer con ellos en sus casas. Recordaban las comidas que a él le habían gustado especialmente: maíz tostado y queso fresco elaborado con leche de sus vacas. Con esa preferencia por la cocina rural y al comer con ellos lo que cocinan en sus hogares, los sacerdotes sintonizaban abiertamente con el campo —con los «indios»— y rechazaban la narrativa de que las cosas del campesinado andino son sucias y repulsivas. Justamente porque son sacerdotes —un estatus asociado durante mucho tiempo con lo extranjero, los blancos y el consiguiente desdén por el campesinado— sus acciones constituyen una implícita declaración política positiva sobre el valor y el estatus de la población rural.

La tierra es una parte sumamente importante de la vida campesina andina. Se ha convertido en un tema de estudio en las investigaciones etnográficas andinas. El paisaje físico se experimenta cinestésicamente, por ejemplo, a través de las peregrinaciones (Sallnow, 1987), y en muchos lugares constituye la base para una «geografía sagrada» que se entrelaza con la vida rural andina (Bastien, 1978). Relacionada con esto está la idea de que es el trabajo agrícola físico lo que constituye a una persona andina. Según Canessa (1998), los campesinos bolivianos de las zonas altas dicen que el trabajo al aire libre,

como pastorear ganado y cuidar cultivos, produce un tipo de grasa oscura que distingue a los andinos de los mestizos y los blancos. De hecho, el duro trabajo físico que implica trabajar en el campo deja literalmente en el cuerpo marcas de una educación rural andina. Un día, durante el almuerzo, el padre Simón comparó sus manos con las mías y las de la encargada de la parroquia y advirtió las cicatrices y callos que identificaban a ellos dos como personas que habían trabajado en el campo.

Los feligreses de Chicmo recordaron con visible emoción cómo el padre Simón había trabajado junto a ellos en sus campos. Un hombre enfatizó repetidamente que para él el sacerdote había sido «como parte de la familia, como un hijo». Esta participación continua en el trabajo rural étnicamente marcado no se limitó al padre Simón. Los padres ancianos del padre Juan, todavía vivían en su pueblo natal en Pacucha, aproximadamente a una hora en auto desde Talavera, y él regresaba regularmente para ayudarlos con la cosecha y otros trabajos agrícolas. Cuando los seminaristas permanecían en la parroquia durante sus vacaciones escolares, el padre Simón les hacía coger a menudo picos y realizar trabajos físicos. Siendo del campo, dijo, deberían saber trabajar en el campo. Recordaba con orgullo que cuando estaba en el seminario ellos cultivaban gran parte de su propia comida. Incluso ahora tiene un huerto en los terrenos de la parroquia para cultivar verduras y patatas, y explica que un lugar sin huerto no lo sentiría como un hogar. El trabajo agrícola es la base de la discriminación contra los indígenas andinos por ser sucios, porque la proximidad a la tierra se considera una señal de la inferioridad andina (Orlove, 1998). Estos sacerdotes desafían pública y abiertamente estos estereotipos trabajando en el campo, marcando sus cuerpos como andinos y así identificando a la Iglesia con lo andino.

Finalmente, el habla quechua está estigmatizada en el Perú y está ligada a una identidad rural andina (Weismantel, 2001; Alcalde, 2007). Un aspecto central de la opresión estructural de los quechua hablantes es la suposición de que eventualmente el quechua desaparecerá en favor del español y los nativos andinos se asimilarán al ambiente mestizo peruano. Sin embargo, el padre Simón a menudo sentía nostalgia por el quechua, su primera lengua, y repetidamente decía que era una lengua mucho más hermosa que el español. Se propuso hablar públicamente en quechua; por ejemplo, pronunciando sermones dominicales completos en quechua o cambiando al quechua a mitad del sermón. Esto no es en sí nuevo en los Andes —hay una larga historia de uso del idioma quechua por parte de la Iglesia como herramienta pastoral (Durston, 2007)— pero su uso está arraigado particularmente en los esfuerzos episcopales locales desde el Vaticano II. La traducción al quechua de la liturgia actualmente en uso en la diócesis se publicó por primera vez en 1980 y fue un proyecto dirigido por la diócesis de Huancavelica. El libro de oraciones *Rezar y Cantar*, cuya tercera edición se publicó en 1981, existe

en gran parte gracias a los esfuerzos de monseñor Enrique. Contiene más de cien canciones, oraciones, liturgia e información catequética y, en 2016, se encontraba en su séptima edición. Es muy usado en toda la diócesis, hasta el punto de que a los asistentes al catecismo y otras clases a menudo se les pide que traigan consigo sus biblias y sus copias de *Rezar y cantar*. El padre Simón recordó la primera vez que escuchó misa, celebrada por un sacerdote blanco en español. Él hablaba solo quechua hasta los 12 años y, como dijo secamente, la misa «bien podría haber sido en latín, por lo que yo entendía». Por eso, cuando celebran la misa en los pueblos aledaños a Talavera, él y los demás sacerdotes ponen especial cuidado en que sus fieles puedan entenderla correctamente. La liturgia, las lecturas de la Biblia y la homilía son siempre en quechua, y se anima a los fieles a confesarse en quechua para poder recibir la comunión, lo cual es muy importante porque normalmente solo escuchan misa una vez al mes, en contraste con las misas que se celebran al menos dos veces al día en Talavera.

El uso del quechua por parte de estos sacerdotes constituye un fuerte mensaje en contra de la cultura dominante. Existe una brecha generacional notable entre los hablantes de quechua y los demás. Los mayores de 25 años hablan casi todos el quechua con fluidez, mientras que los niños y adolescentes en general no lo hablan. Esta brecha se ha visto alimentada por el intenso estigma asociado al idioma, lo que ha significado que los padres quechua hablantes a menudo críen a sus hijos deliberadamente para que hablen español y no quechua, con la esperanza de que esto les facilite una movilidad económica y de clase (Hornberger y Coronel Molina, 2004). En reconocimiento de esto, algunos sacerdotes alentaron a los feligreses urbanos más jóvenes a utilizar el quechua. Por ejemplo, durante la catequesis de Cuaresma, el padre Simón instruyó a los catequistas (todos jóvenes del área local y en su mayoría sin dominio del quechua) para que aprendieran las traducciones al quechua del Padre Nuestro y del Ave María y se las enseñaran a los niños en sus clases. En los últimos años, los activistas pro indígenas han estado —con éxito desigual— intentando promover la educación bilingüe y fomentando el uso del quechua entre los campesinos más jóvenes (García, 2003; 2004). Al enorgullecerse de hablar el quechua no solo para ser entendido por los feligreses rurales monolingües sino también para alentar a los más jóvenes a hablarlo, los sacerdotes se han involucrado en la narrativa que promueve su uso.

Desafiar abiertamente estos tres potentes ejes mediante los cuales se impone y facilita el racismo en el Perú es inmensamente poderoso, especialmente cuando viene de un representante de una institución tan antigua y poderosa como la Iglesia católica. La gente recuerda muy bien cómo eran antes los sacerdotes (los estereotipos a veces eran ciertos), de modo que se trata de un emotivo cambio para muchos de los campesinos.

4. La iglesia como institución nativa

Una anécdota que el padre Simón recordaba a menudo con emoción era la de cuando fue enviado a su casa desde el seminario para recuperarse de una enfermedad y allí recibió la visita de uno de sus formadores para ver cómo se estaba recuperando. Esto le sorprendió a él y a su familia; nadie había oído hablar jamás de un sacerdote blanco que hubiera puesto un pie dentro de una casa campesina. Hoy en día, el hecho de que disfrute públicamente e incluso prefiera la comida rural, hable quechua y realice labores agrícolas junto a sus feligreses, algo inaudito en un sacerdote, provoca reacciones similares. El hecho de que estos no sean solo sacerdotes nativos sino sacerdotes nativos que abrazan abiertamente sus orígenes rurales andinos marca un cambio radical en la experiencia que el católico promedio de Abancay tiene de la Iglesia y sus representantes institucionales. Además, estos tres aspectos, tan propios de la cultura andina, constituyen la base sobre la cual el catolicismo en Abancay se está posicionando cada vez más no como una institución extranjera sino como una institución nativa. La actual generación de sacerdotes en Apurímac, que creció siendo católica y con la práctica de rituales andinos, no parece considerar estos últimos como una amenaza o una oposición al catolicismo. Lo que para las generaciones anteriores de sacerdotes extranjeros eran barreras insuperables para la evangelización de los pueblos andinos, en la Talavera contemporánea, en el mejor de los casos, son hermosas tradiciones preservadas para honrar las propias tradiciones y, en el peor de los casos, son errores superables y comprensibles.

El padre Simón me contó una vez sus recuerdos de haber visto cómo se llevaban a cabo rituales «tradicionales» en su pueblo, a mitad de las montañas que rodean la ciudad de Abancay. Él y los otros niños de la aldea lo seguían, riendo y mirando boquiabiertos, mientras los hombres iban solemnemente de un sitio a otro con ofrendas. A ellos les pareció algo ridículo y extraño, y solo dejaron de susurrar, reír y empujarse unos a otros cuando un hombre, cuya responsabilidad era hacerles callar, se acercó y les torció las orejas hasta que prometieron portarse bien. Me dijo que entre sus conocidos nunca habían creído realmente en los espíritus de la montaña o de los antepasados. A él le parecía que el pueblo llevaba a cabo los rituales como una forma de honrar a sus antepasados, algo que siempre habían hecho. Lamentaba la pérdida de muchos rituales tradicionales, entre ellos el festival de limpieza de canales de irrigación. De hecho, quería que los recuperaran, porque para él eran hermosas tradiciones que era una pena haber perdido.

Esta nostalgia surgió de su propia infancia, dominada por las dos décadas de la guerra civil. De hecho, es probable que la guerra civil fuera el motivo principal por el que tales tradiciones se hubieran perdido. Como relata Fumerton (2002, p. 245): «Cuando la violencia política despobló el campo y transformó muchos lugares en áreas prohibidas, los canales de riego tu-

vieron que ser abandonados por un tiempo, al igual que la observancia de *Yarcca Aspiy*, el importante rito de limpieza del sistema de riego en septiembre que señalaba el comienzo de la temporada de lluvias y el momento de la siembra». Este fue un cambio que el P. Simón había visto en el transcurso de su infancia y adolescencia, del que ahora sentía nostalgia.

Hoy está asumiendo un papel activo en el intento de recuperar ese pasado. Me dijo, por ejemplo, que era incorrecto que el *negrillo* (una danza tradicional andina) se hubiera interpretado recientemente para las celebraciones del día de Nuestra Señora del Carmen. Los *negrillos* eran unos bailes tradicionales de Navidad. Estaba buscando videos en *YouTube* de cómo otros pueblos del Perú bailaban para Nuestra Señora del Carmen, buscando ideas para un nuevo baile que quería inventar específicamente para las celebraciones de Talavera. La inventiva era necesaria, dijo, porque sería un error copiar el baile de otros: cada baile está ligado a un lugar específico y a una historia específica. Estaba entusiasmado planeando a quién pedir ayuda para inventarlo y quiénes de los ancianos podrían recordar cómo habían bailado para Nuestra Señora del Carmen en el pasado, con la esperanza de que tal vez en cinco años pudieran comenzar a bailar este nuevo baile para la Virgen y comenzar así una nueva tradición católica andina.

La idea de que los sacerdotes católicos intenten revivir las prácticas culturales andinas no es nueva. A menudo se analiza como una forma de inculturación: la adaptación de la práctica pública de una religión a las condiciones de una cultura determinada, parte de una tarea más amplia de la Iglesia, particularmente desde el Vaticano II. Así, los académicos, por ejemplo, han descrito como «inculturación» la forma en que se alentó a los catequistas de las comunidades aymaras en las tierras altas de Bolivia durante la década de 1990 a «recordar, recuperar y revalorizar» la cultura aymara (Orta, 1998, p. 165). Las prácticas culturales indígenas se toman como «expresiones locales de significado cristiano universal» (Orta, 2002, p. 722). Salas Carreño (2014, p. S200, citando a Hansen, 1993, p. 277) cita a un sacerdote diciendo:

No se trata de introducir un ritual uniforme del cristianismo occidental. Tampoco se trata de «purificar» la religiosidad campesina quechua sino de descubrir su legitimidad dentro del pluralismo de las culturas cristianas. Entonces, la tarea principal del sacerdote es compartir la religiosidad andina, profundizarla y encontrar su lugar en la comunidad católica universal, de tal manera que la Iglesia termine reconociéndose en la religiosidad andina y la religiosidad andina se encuentre reflejada en la Iglesia oficial.

Sin embargo, aunque Salas Carreño sostiene que la incorporación de danzas tradicionales andinas es posible porque la religión «se concibe como un dominio de creencias inmateriales» (2014, p. S201, citando a Keane, 2007, pp. 111-112), permitiendo así una comprensión de las formas semióticas como la danza «que expresa significados esencialmente abstractos y, por lo

tanto [...] capaz de transmitir valores cristianos a través de asociaciones metafóricas», yo diría que aquí hay una diferencia fundamental entre los sacerdotes citados en los estudios de inculturación y los que trabajan en Talavera y Abancay: que estos últimos son locales.

La inculturación, en la formulación de Orta (1998, p. 170), «implica una integración en el nivel de lo macro local a un cierto costo para lo micro local», porque la «ideología misionera» implica un «alineamiento discursivo del aymara que efectúa una conversión» a través del cual «las conexiones horizontales de equivalencia y traducción entre culturas se convierten en una relación vertical de unificación» (p. 167). En otras palabras, la inculturación necesariamente tiene el costo de aplanar la diversidad que existe localmente en favor de una identidad unificadora panandina quechua o aymara. Pero la situación en Talavera es, de hecho, producto de una identidad quechua localmente específica, no panandina. Es producto del deseo de monseñor Enrique, por ejemplo, de promover específicamente la devoción local a Nuestra Señora de Cocharcas, de quien lleva el nombre el seminario mayor. También es producto de una historia local única construida sobre las experiencias locales de la violencia y los recuerdos de los sacerdotes que crecieron durante ella y sobre el hecho de que estos sacerdotes ahora trabajan en las zonas donde crecieron. Los sacerdotes de Abancay no son necesariamente inmunes al racismo antiandino. Un sacerdote que conocí, que había crecido y se había formado en Abancay pero que trabajaba en Puno (a unos mil metros de altitud más que Abancay) se mostraba escéptico respecto de las costumbres católicas locales, incluso cuando elogiaba las tradiciones de su ciudad natal. Su actitud encaja dentro del paradigma antiandino peruano más amplio, en el que las comunidades de mayor altitud son las más estigmatizadas. En Abancay, sin embargo, la situación es diferente. No se trata de sacerdotes que han llegado a la zona y se muestran comprensivos con lo que encuentran. Más bien, son *empáticos* porque es lo que ellos mismos experimentaron como católicos nacidos y criados en el mundo andino.

El entusiasmo del padre Simón por el ritual de limpieza de canales de irrigación tiene sus raíces en su propia experiencia. Por lo tanto, lo que potencialmente estamos viendo hoy en la diócesis es el establecimiento de una nueva relación institucional entre lo que significa ser andino y lo que significa ser católico.

5. Conclusión

Cuando la Comisión de la Verdad y la Reconciliación vinculó la simpatía por el Vaticano II con el rechazo sincero a la violencia interna, indicaba una correlación correspondiente entre el entusiasmo por el Vaticano II y el progresismo teológico y político. En términos generales, esta es una tendencia que tiende a mantenerse: la Iglesia en Puno, por ejemplo, es notablemente

progresista políticamente en su postura pro teología de la liberación, y se pronunció fuertemente contra la violencia durante la guerra (Tovar, 2006). Los sacerdotes de Abancay hoy, en cambio, son abiertamente conservadores y desdeñan activamente la teología de la liberación. En consecuencia, tienden a ser políticamente conservadores y son firmes partidarios de los fujimoristas.

Sin embargo, movimientos conservadores como el Opus Dei pueden tener aspectos en común con ideales católicos muy liberales, entre ellos el desarrollo de un clero nativo. Monseñor Enrique puede haber sido conservador, pero al fundar el seminario en Abancay y formar un clero nativo fue, a su manera, respondiendo a los principios del Vaticano II. Después de todo, uno de los énfasis del Opus Dei es involucrar más profundamente a los laicos en la vida de la Iglesia, y si ese es el objetivo, es una buena estrategia cultivar un clero nativo que pueda relacionarse más estrechamente con los laicos locales. El resultado ha sido una generación sin precedentes de clérigos nativos en la diócesis: hombres que no solo son hablantes nativos del quechua, nacidos y criados en familias campesinas locales, sino que continúan abrazando sus orígenes étnicos rurales como ministros de la Iglesia. La mayoría de estos hombres crecieron durante la guerra y sus vidas fueron moldeadas irrevocablemente por ello. El tipo de catolicismo andino que ahora intentan fomentar a través de su ministerio está arraigado en sus propias experiencias e incluso en la nostalgia por un mundo cultural que el conflicto interno destruyó. Por lo tanto, estos sacerdotes ofrecen un caso comparativo para el catolicismo en otras diócesis del postconflicto: por ejemplo, los sacerdotes de Abancay me dicen que la diócesis de Ayacucho ahora solo tiene sacerdotes de origen rural andino.

Lo que vemos hoy en Abancay es el legado de monseñor Enrique, un sacerdote conservador que, sin embargo, estaba claramente comprometido con el desarrollo de un catolicismo andino genuino y autosostenible. Los cimientos que dejó al levantar un seminario y capacitar a una generación de sacerdotes nativos locales forman la base de una Iglesia que fomenta lo andino desde una posición de empatía en lugar de simpatía, construida sobre antecedentes culturales compartidos, experiencias compartidas e historias compartidas del conflicto interno que duró décadas. Este cambio de posicionamiento indica la creación de una nueva relación institucional entre la Iglesia y lo que significa ser andino e invita a reexaminar las líneas políticas trazadas entre indigeneidad y catolicismo en el Perú.

Referencias bibliográficas

- Alcalde, M. Cristina (2007). «Why would you marry a serrana? Women's experiences of identity-based violence in the intimacy of their homes in Lima», *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (1), pp. 1-24.
- Bastien, Joseph (1978). *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul, MN: West Publishing Co.
- Berg, Ronald H. (1994). «Peasant responses to Shining Path in Andahuaylas», en David Scott Palmer (ed.), *Shining Path of Peru*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 101-122.
- Burman, Anders (2018). «Are anthropologists monsters? An Andean dystopian critique of extractivist ethnography and Anglophone-centric anthropology», *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8(1-2), pp. 48-64.
- Canessa, Andrew (1998). Procreation, personhood and ethnic difference in highland Bolivia. *Ethnos* 63 (2), pp. 37-41.
- Canessa, Andrew (2012). *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Carboni, Romolo (1963). «Peru's need: priests», *The Furrow* 14, pp. 343-348.
- Clark, Francis (1954). «The Holy See on forming a native clergy-1909-1953», *Philippine Studies* 2 (2), pp. 149-164.
- CVR (Comisión de la Verdad y Reconciliación) (2003). «Informe final. Vol. 3, pt. 1, El proceso, los hechos, las víctimas», http://idehpucp.pucp.edu.pe/images/docs/tomo_iii.pdf.
- De la Cadena, Marisol (1995). «'Women are more Indian': ethnicity and gender in a community near Cuzco», en Brooke Larson, Olivia Harris, and Enrique Tandeter (eds.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 329-348.
- De la Costa, Horacio (1947). «The development of the native clergy in the Philippines», *Theological Studies* 8, pp. 219-250.
- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Fumerton, Mario (2002). *From Victims to Heroes: Peasant Counter-Rebellion and Civil War in Ayacucho, Peru, 1980-2000*. Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Gamio Gehri, Gonzalo (2016). «Catholicism and the struggle for memory: reflections on Peru», en Michael J. Schuck y John Crowley-Buck (eds.), *Democracy, Culture, Catholicism: Voices from Four Continents*. New York: Fordham University Press, pp. 177-188.
- García, María Elena (2003). «The politics of community: education, indigenous rights, and ethnic mobilization in Peru», *Latin American Perspectives* 30(1), pp. 70-95.

- García, María Elena (2004). «Rethinking bilingual education in Peru: intercultural politics, state policy and indigenous rights», *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism* 7, pp. 348-367.
- Gorriti, Gustavo (1990). *Sendero Luminoso: Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo.
- Hansen, Peter (1993). «Perspectivas pastorales», en Bruno Schlegelberger (ed.), *La tierra vive: Religión agraria y Cristianismo en los Andes centrales peruanos*. Cuzco: CCAIJO, pp. 266-286.
- Hornberger, Nancy y Serafin Coronel-Molina (2004). «Quechua language shift, maintenance, and revitalization in the Andes: the case for language planning», *International Journal of the Sociology of Language* (167), pp. 9-67.
- Isbell, Billie Jean (1978). *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Keane, Webb (2007) *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Klaiber, Jeffrey (1975). «Religion and revolution in Peru: 1920-1945», *The Americas* 31, pp. 289-312.
- Olson, Elizabeth (2006). «Development, transnational religion, and the power of ideas in the High Provinces of Cusco, Peru», *Environment and Planning A* 38, pp. 885-902.
- Orlove, Benjamin (1998). «Down to earth: race and substance in the Andes», *Bulletin of Latin American Research* 17(2), pp. 207-222.
- Orta, Andrew (1998). «Converting difference: metaculture, missionaries, and the politics of locality», *Ethnology* 37(2), pp. 165-185.
- Orta, Andrew (2002). «'Living the past another way': reinstrumentalized missionary selves in Aymara mission fields», *Anthropological Quarterly* 75, pp. 707-743.
- Pélach Feliú, Enrique (2005). *Abancay: Un obispo en los Andes peruanos*. Madrid: Rialp.
- Robin Azevedo, Valérie (2013). «'Con San Luis nos hemos hecho respetar' – la guerra, el santo y sus milagros: hacia la construcción de una memoria heroica de la guerra en Huancapi (Ayacucho, Perú)», en Ponciano del Pino y Caroline Yezer (eds.), *Las formas del recuerdo: Etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 193-234.
- Salas Carreño, Guillermo (2014). «The glacier, the rock, the image: emotional experience and semiotic diversity at the Quyllurit'i pilgrimage (Cuzco, Peru)», *Signs and Society* 2(S1): S188-S214.
- Sallnow, Michael (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Scarritt, Arthur (2013). «Liderazgo evangélico y el espíritu de comunidad en Huaytabamba, Ayacucho», en Ponciano del Pino and Caroline Yezer (eds.),

Las formas del recuerdo: Etnografías de la violencia política en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 271-308.

Schwaller, John Frederick (2011). *The History of the Catholic Church in Latin America.* New York: New York University Press.

Strong, Simon (1992). *Shining Path: The World's Deadliest Revolutionary Force.* London: Harper Collins.

Tovar, Cecilia (2006). «Introducción», en Cecilia Tovar (ed.), *Ser iglesia en tiempos de violencia.* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, pp. 15-36.

Weismantel, Mary (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes.* Chicago: University of Chicago Press.